

*Sincretismo religioso, eclecticismo filosófico  
y la búsqueda de la verdad última:  
La recepción del neoplatonismo florentino  
en España en torno a 1500*

Martin Biersack

1. *ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO*

A finales de la Antigüedad surgió un problema grave para los eruditos y teólogos cristianos: ¿Cómo era posible para un cristiano aprender del legado pagano de la literatura y filosofía clásica, de autores como Cicerón, Virgilio o Platón? Los Padres de la Iglesia aconsejaron a los jóvenes cristianos el principio de la selección, es decir, estudiar de los autores paganos lo que les podía servir para su formación moral e intelectual, pero dejando a un lado los contenidos peligrosos como son las fábulas mitológicas o historias amorales. San Basilio, por ejemplo, explicó a su sobrino en una carta cómo debía estudiar la literatura de los paganos. Aunque solo la Biblia mostraba el camino hacia Dios, sí era importante familiarizarse con la literatura clásica para poder entender e interpretar bien la Sagrada Escritura. No obstante, debía tener cuidado ya que, tanto en la poesía como en los escritos de los oradores e incluso en la historiografía se encontraban muchos pasajes que fueron escritos no para la doctrina, sino para el placer del lector. Y advertía a su sobrino que tuviera especial cuidado con las fábulas mitológicas, ya que no eran más que invenciones y, sus autores, moralmente corruptos. El método a través de cual se debía acceder a la literatura pagana lo ejemplificó, el Padre de la Iglesia, con la parábola de las abejas:

Sí, con el ejemplo de las abejas tenéis que tratar aquellas escrituras. Estas no se acercan por igual a todas las flores, ni quieren coger la flor entera, a la que se acercan. Más bien solo cogen tanto, como pueden

asimilar y lo demás lo dejan gustosamente en su sitio. Si queremos ser sabios solo cogemos de tales escrituras lo que nos conviene y lo que se parece a la verdad, pero lo demás lo dejamos<sup>1</sup>.

Durante la Edad Media el problema siguió vigente, pero fue con la llegada del Humanismo cuando cobraría más importancia. Francesco Petrarca dio voz en su *Secretum* a la tensión existente entre un cristianismo ortodoxo que rechazaba cualquier lectura inútil o pagana y el afán por el estudio de los clásicos en su totalidad. En este diálogo San Agustín, uno de los dos interlocutores, aconseja a Franciscus, alter ego de Petrarca, que se centre en Dios y que sacrifique a la religión toda su erudición. Franciscus, no obstante, se encuentra atrapado entre su amor profano por Laura, su deseo de conseguir la fama como escritor, y su afán por las letras clásicas y, aunque finalmente tiene que dar la razón a la autoridad del Padre de la Iglesia, sigue, sin embargo, sin encontrar una solución para armonizar las dos posturas. Ser cristiano y seguidor de los clásicos al mismo tiempo todavía no es posible<sup>2</sup>.

Cien años más tarde, el filósofo Marsilio Ficino se enfrentaría al mismo problema, sin embargo, ya no se conforma con el simple rechazo de algunos contenidos del saber antiguo. A Ficino le interesa todo, incluso la mitología y, primordialmente, la filosofía. Su *theología platónica* es un intento de demostrar el paralelismo existente entre el cristianismo y el platonismo, con lo que el platonismo se convertiría en un antecesor del cristianismo. Se trata, para Ficino, de una especie de revelación, anterior a la cristiana, pero con la misma finalidad: mostrar al hombre el camino hacia Dios. Fundamento de esta interpretación del platonismo es la convicción de que existe una religión natural común a todos los hombres por lo que, en consecuencia, con la ayuda de su razón, todo hombre puede concebir a Dios aún sin la revelación cristiana<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Traducción mia de A. WARKOTSCH: *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte und Übersetzungen*, Munich 1973, pp. 385-386.

<sup>2</sup> G. HOFFMEISTER: *Petrarca*, Stuttgart 1997, pp. 43-48.

<sup>3</sup> C. VASOLI: *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino 2006, pp. 15-16; A. EDELHEIT: *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden 2008, p. 225.

## 2. EL RIGORISMO EN LA CORTE DE LOS REYES CATÓLICOS

Las primeras noticias de la *Theologia platónica* de Marsilio Ficino llegarían a España en 1487. En este año Gómez Manrique, célebre poeta, corregidor de Toledo y uno de los primeros partidarios de los Reyes Católicos durante la Guerra sucesoria, recibió una interesante presente: el *Libro de la potencia y sapiencia de Dios de Hermes Trimegisto*, enviado y dedicado por su amigo Diego Guillén de Ávila, autor de dicha traducción de Marsilio Ficino. En el prólogo Diego Guillén expone lo siguiente:

Mercurio Trismigisto, de la potencia y sapiencia de Dios. E este pues delibre de romançar por ser en parte catholico, sy dezir se puede seyendo por hombre gentil y tan antiguo compuesto. E por que en el prologo de Marsillo van declaradas la uida de Mercurio y continencia deste tratado, non digo mas si non que por el vea vuestra merçed el error que comun mente se tiene creyendo que a los gentiles non proveniesse el cognosçimiento de un Dios fazedor y governador de todas las cosas, Nuestro Señor <sup>4</sup>.

Pero, ¿por qué Guillén de Ávila envió un texto a España en el que defendía a los antiguos alegando que estos también, y sin revelación cristiana alguna, habían llegado al conocimiento del verdadero Dios? En el último tercio del siglo XV Diego Guillén, canónigo de la catedral de Palencia se trasladó a Roma, donde vivía como familiar del Cardenal Orsini. Su padre, Pero Guillen había pertenecido junto a Gómez Manrique a la corte literaria de Juan II y al círculo literario del arzobispo Carrillo. Formaban parte, por lo tanto, de la generación de poetas que había demostrado poseer una gran erudición con constantes referencias a la mitología clásica, muy del gusto del ambiente literario de entonces <sup>5</sup>. La ficción poética era, en palabras del marqués de Santillana, el poeta más influyente de la época de Juan II, un “fingimiento de cosas útiles, cubiertas o veladas con muy fermosa cobertura, distinguidas e scandidas por cierto cuento, peso e medida” <sup>6</sup>.

<sup>4</sup> D. GUILLÉN DE ÁVILA: *Libro de la potencia y sapiencia de Dios de Hermes Trimegisto*, prólogo. Citado por M<sup>a</sup> E. ROCA BAREA: “Diego Guillén de Ávila, autor y traductor del siglo XV”, *Revista de Filología Española* 86/2 (2006), pp. 373–394, p. 390.

<sup>5</sup> F. MALDONADO VILLENA: “La mitología en los Cancioneros de Estúñiga, Palacio y Juan Alfonso de Baena”, *Florentia Iliberritana* 16 (2005), pp. 205–226, p. 226.

<sup>6</sup> “Proemio al Condestable don Pedro de Portugal”, ed. de Luigi Sorrento, *Revue Hispanique* 55 (1922), pp. 1–49, p. 21.

La afición poética de tantos nobles no tardaría en encontrar respuesta en el ámbito teológico<sup>7</sup>. Con Tomás de Aquino la escolástica se había pronunciado en contra del arte poético, considerándolo como una doctrina infame y carente de verdad. El único valor de las ficciones poéticas consistía –según el santo– en el placer pero, una lectura que carecía de doctrina no tenía sentido<sup>8</sup>. Las ideas de Aquino llegaron a la corte con Alonso de Cartagena, quien criticaría en muchos de sus escritos la poesía y mitología clásicas. Sirva a modo de ejemplo una carta dirigida a Pedro Fernández de Velasco, Condestable de Castilla, en donde advertía al noble del peligro de las “*amatoria, bucolica, aliaque poetarum figmenta*”. De los gentiles solo quiere aceptar aquellos que moralmente sean ejemplares y al mismo tiempo no contradigan el dogma católico. Platón y Aristóteles formarían parte de este reducido corpus de lecturas permitidas para un señor noble<sup>9</sup>.

En la segunda mitad del siglo XV triunfó la postura rigorista de Cartagena. Uno de sus alumnos, el cardenal Rodrigo Sánchez de Arévalo, prefecto de San Ángel, influyó en el debate sobre la educación y formación de los nobles en la corte con obras pedagógicas como su *De arte disciplina et modo alendi et erudiendo* y su *Speculum Vitae Humanae*. En dichas obras rechazó duramente la poesía y la mitología clásica, encontrado peligroso el hecho de que los jóvenes, una vez se acostumbraran a una lectura tan agradable y elegante, difícilmente encontrarían el placer de la lectura en la Biblia<sup>10</sup>.

En la corte de los Reyes Católicos el confesor de Isabel la Católica, Hernando de Talavera, fue más influyente aún que el cardenal romano Sánchez de Arévalo y, al igual que éste, seguidor del rigorismo contra la poesía<sup>11</sup>. Formado a

<sup>7</sup> Véase sobre la pugna entre aficionados a la poesía y sus oponentes eclesiásticos: K. KOHUT: “El humanismo castellano del siglo XV. Replanteamiento de la problemática”, en G. BELLINI (ed.): *Actas del VIII Congreso de la Asociación internacional de hispanistas*, Roma 1982, tomo 2, pp. 639-647.

<sup>8</sup> U. ECO: *Kunst und Schönheit im Mittelalter*, Munich 1991, pp. 165-166.

<sup>9</sup> J. LAWRENCE: *Un tratado de Alonso de Cartagena*, Barcelona 1979, pp. 12-13.

<sup>10</sup> J. M<sup>a</sup> LABOA: *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant’Angelo*, Madrid 1973, pp. 315-318; Á. FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA MIRALLES: *La corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*, Madrid 2002, pp. 101 y 106.

<sup>11</sup> La bibliografía sobre Talavera es abundante. Véase M. Á. LADERO QUESADA: “Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión”, *Chronica Nova* 34 (2008), pp. 249-275 y también el artículo de U. TAVARES en el *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon* 11 (1996), pp. 433-480.

mediados del siglo XV en Salamanca había conocido la posición antipoética de Tomás de Aquino. No obstante, su postura fue un tanto ambigua, ya que, en sus comienzos cuando era estudiante, tradujo a instancias de un noble, el señor de Oropesa, las *Invectivas contra medicum* de Francesco Petrarca al castellano. Se trata de un texto que, precisamente, defiende la retórica y la poesía. No sería hasta más tarde, siendo ya monje jerónimo, confesor real y obispo, cuando se haga eco de la condena de la poesía y la mitología. Prohíbe el uso de la poesía clásica como lectura en las clases elementales de las escuelas de latín de su diócesis Granada <sup>12</sup>. De sus predicadores exigía que se basaran únicamente en la Sagrada Escritura y que excluyeran toda poesía, mitología e historia clásica de sus sermones:

E que a exemplo del Saluador dexades todas vanidades, y risos, y ystorias paganas, y poeticas, y sotilezas y pliridades y longuras: predique segund la dotrina de nuestro Saluador cosas virtuosas santas y prouechosas. Y aquellas siempre fundadas en la santa escriptura <sup>13</sup>.

En su propia obra limita la poesía al elogio de Dios y de la Virgen, como muestran su *Officium* y algunas Canciones en loor de María <sup>14</sup>.

En la corte de los Reyes Católicos los poetas aceptaron dichas restricciones, incluidos aquellos que anteriormente habían mostrado una actitud favorable hacia la mitología, entre ellos el ya mencionado Gómez Manrique. Triunfaría así la poesía ascética de poetas como fray Íñigo de Mendoza o Juan de Padilla <sup>15</sup>. Cambio que fue expresado por Jorge Manrique de la siguiente manera:

<sup>12</sup> A. FERNÁNDEZ DE MADRID: *Vida de Fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, edición, estudio y notas por Félix González Olmedo, Madrid 1931 [ed. de Francisco Javier Martínez Medina, Granada 1991, pp. 79-80].

<sup>13</sup> F. EIXIMENIS: *Vida de Jesucrist por Fr. Hernando de Talavera*, Meinardo Ungut y Juan de Nuremberg, Granada 1496, fol. 214r.

<sup>14</sup> Véase H. DE TALAVERA: *Oficio de la toma de Granada*, ed. de Francisco Javier Martínez Medina, Pilar Ramos López, Elisa Varela Rodríguez y Hermenegildo de la Campa, Granada 2003; J. FRADEJAS LEBRERO: "Poemas desconocidos de fray Hernando de Talavera", en *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada 1995, I, pp. 131-143.

<sup>15</sup> K. KOHUT: "El humanismo castellano del siglo XV...", *op. cit.*, p. 646.

*Dexo las ynvocaciones  
De los famosos poetas  
Y oradores;  
No curo de sus ficciones,  
Que traen yeruas  
secretas  
Sus sabores;  
Aquél sólo me encomiendo,  
Aquél sólo ynuoco yo  
De verdad,  
Que en  
este mundo biuiendo,  
El mundo no conoció  
Su deydad*<sup>16</sup>.

Llegados a este punto es cuando entra en juego la traducción y el prólogo de Diego Guillén de Ávila. Dicha traducción será utilizada como arma por todos aquellos poetas que querían seguir imitando a los antiguos, escribiendo una poesía llena de alusiones mitológicas, y que se encontraban, en consecuencia, en la constante necesidad de defender su postura. La obra de Ficino es, fundamentalmente, una defensa de la filosofía platónica por su interpretación como una *prisca theologia*, una primera teología anterior a la cristiana que contenía ya el saber de la posterior revelación<sup>17</sup>. Pero la referencia a la *prisca theologia* no se limita únicamente a una defensa de la filosofía, sino también a la de la poesía clásica en la cual –según Ficino– se hallaban verdades religiosas encubiertas bajo un lenguaje alegórico<sup>18</sup>. Desconocemos cuál fue la reacción de Gómez Manrique a este texto así como tampoco sabemos si llegó a difundirse en un círculo más amplio, lo cual provocaría, quizás, un nuevo debate sobre poesía, mitología y el saber religioso de los antiguos en la corte.

<sup>16</sup> *Cancionero castellano del siglo XV*, ed. de R. Foulché-Delbosc, Madrid 1915, II, p. 215.

<sup>17</sup> F. EBELING: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*, Munich 2005, pp. 91-95.

<sup>18</sup> A. BUCK: *Italianische Dichtungslehren. Vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance*, Tübingen 1952, pp. 90-93.

### 3. LOS DEBATES DE PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA EN LA CORTE

Es posible que en el mismo viaje en el que llegó a la corte la traducción de Diego Guillén desde Roma, viniese también a España un poeta que compartió la misma visión positiva del saber de los antiguos paganos: el humanista milanés, poeta y posteriormente célebre por ser el primer cronista del “Nuevo Mundo” Pedro Mártir de Anglería<sup>19</sup>. Llegó en compañía del II conde de Tendilla, Íñigo López de Mendoza, a España donde esperaba encontrar mejor fortuna.

Tras su llegada, rechazó la oferta que le hizo el confesor real, Hernando de Talavera, de ocupar un puesto de profesor de letras latinas en la corte<sup>20</sup>. Prefirió antes participar en la guerra de Granada y hacer así visible el antiguo ideal de unión entre las armas y las letras. Una vez finalizado el conflicto los Reyes Católicos recompensaron al humanista-guerrero con una canonjía en la nueva catedral de Granada. Pedro Mártir, no obstante, en lugar de encargarse de los rezos y de asistir al coro, aprovecharía la primera ocasión para abandonar Granada y regresar a la corte, desde donde lo hizo llamar nada menos que el Cardenal de España, Pedro Gonzalo de Mendoza, quien, en nombre de la reina, le trasmitió la propuesta de convertirse en instructor de los jóvenes nobles cortesanos<sup>21</sup>.

Durante los dos primeros años sus clases se centraron en la poesía clásica, cuyos protagonistas provenían, sobre todo del panteón de dioses paganos. El

<sup>19</sup> Gracias a su importancia la bibliografía sobre Pedro Mártir es amplia, aunque se centra sobre todo en su labor historiográfica. Su producción poética y su magisterio han sido hasta ahora temas que han llamado menos la atención por parte de la investigación. Sobre su vida véase en general: J. H. MARIÉJOL: *Un lettré italien à la Cour d’Espagne (1488-1526)*. *Pierre Martyr d’Anghera, sa vie et ses oeuvres*, Paris 1887; J. BERNAYS: *Petrus Martyr Anglerius und sein Opus Epistolarum*, Straßburg 1891; A. MARÍN OCETE: “Pedro Mártir de Anglería y su *Opus Epistolarum*”, *Boletín de la Universidad de Granada* 73 (1943), pp. 165-257; L. RIBER: *El humanista Pedro Martir de Anglería*, Barcelona 1964; E. O’GORMAN: *Cuatro historiadores de Indias, Siglo XVI: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, Fray Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta*, México 1972; *Pietro Martire d’Anghiera nella storia e nella cultura. 2º Convegno Internazionale di Studi Americanistici, Genova, Arona, 16-19 ottobre 1978*, Génova 1980, y F. DELLA CORTE: “Un poeta alla corte d’Isabella”, en Stefano Pittaluga (ed.): *Columbeis*, Génova 1987, II, pp. 231-241.

<sup>20</sup> P. M. DE ANGLERÍA: *Epistolario*, ed. de José López de Toro, 4 tomos, Madrid 1953-1957, carta 2.

<sup>21</sup> P. M. DE ANGLERÍA: *Epistolario...*, *op. cit.*, carta 96, p. 102 y 113.

primero que, al parecer, reprochó al humanista sus enseñanzas paganas fue el duque de Alba quién, además, apartó a su hijo de la corte para que no volviese a asistir a sus clases. Ante esto, Pedro Mártir para no perder a un alumno tan importante se apresuró a asegurar al padre que tras dos años de poesía, se empezaba con prosa. Tras esta primera formación las enseñanzas de mitología eran ya suficientes y se avanzaba en el estudio de Cicerón, mucho más seguro, religioso y moralmente aceptable <sup>22</sup>. Aún así, parece que fue un intento fallido y que García de Toledo no volvió a aparecer por las clases del italiano. El duque de Alba, Fadrique Álvarez de Toledo se inclinó por una educación mucho más ortodoxa para su hijo, algo que más tarde también procuró para su nieto, el futuro Gran Duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo, quien tuvo a un religioso por preceptor: fray Bernardo Gentile.

Las voces críticas en contra de las clases de Pedro Mártir no fueron únicamente las del duque de Alba ¡Qué atrevimiento para un humanista italiano familiarizar a los futuros dirigentes de los reinos hispánicos con un mundo tan inútil y, por ende, peligroso como el de la mitología clásica! ¿Qué utilidad podía tener? ¿No podía enseñarse latín con otros textos? Diego Ramírez de Villaescusa, capellán mayor en la corte y antiguo alumno de Hernando de Talavera se planteó estas preguntas. Para él —y en consonancia con Tomás de Aquino y las enseñanzas de su maestro— la mitología clásica no era más que un compendio de historias inventadas por ingeniosos poetas que, como mucho, podrían tener algún valor ejemplar, pero en ningún caso, religioso. Pedro Mártir, en cambio, consideraba a la mitología clásica no como algo peligroso o inútil sino que, más bien, se encontraba llena de verdades muy parecidas a las cristianas. Estaba convencido de que no solo los teólogos como Villaescusa podían llegar a saber quien era Dios sino también los poetas antiguos y hasta los más indoctos niños:

no sólo porque así se nos manda creerlo, sino también porque parece que se puede probar esto con evidentes razones [...]. La antigüedad le llamó Júpiter, colocándole un cetro en la mano izquierda y un águila en la derecha. [...] ¿Qué culpa les vas a echar a los antiguos? [pregunta a Villaescusa] ¿Por qué has de tener en tan poco aprecio a sus seguidores? <sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*, carta 153 del 30 de diciembre 1494 a García de Toledo.

<sup>23</sup> *Ibidem*, carta 151 a Diego Ramírez de Villaescusa, del 21 de diciembre 1494.



Los seguidores de los antiguos van a ser poetas y humanistas modernos como Pedro Mártir, quien defendió sus clases y su posición como erudito en letras latinas frente a los ataques de un teólogo. El problema que se planteó volvió a ser la siguiente cuestión ¿Cómo era posible ser fiel cristiano y aficionado a las letras antiguas al mismo tiempo? Los argumentos que Pedro Mártir de Anglería empleó en su defensa contra las acusaciones de Diego Ramírez de Villaescusa proceden, sin lugar a dudas, de la teología platónica de Ficino, según la cual el corpus platónico equivaldría, en cierta medida, a la revelación cristiana. En consecuencia el poeta clásico se convierte en sacerdote, y el filólogo en teólogo. Con dicho argumento Mártir pretende cercenar la autoridad de Villaescusa como teólogo y reclamar para sí la misma potestad. Hay que subrayar el hecho de que en 1494 en la corte de los Reyes Católicos, todavía pudiera debatirse de manera tan abierta sobre asuntos tales como la revelación cristiana, que el poeta clásico se convirtiera en sacerdote y que, incluso, se llegara a cuestionar la supremacía de la teología oficial en la interpretación de la fe. Más tarde, en los años veinte del siglo XVI, Pedro Mártir probablemente habría sido sospechoso de protestantismo.

La discusión con Villaescusa sobre quién posee la autoridad en cuestiones religiosas no va a ser la única que Pedro Mártir de Anglería mantuvo en la corte. Hay otra que llega, peligrosamente, más lejos que la primera. En 1508 el italiano escribía la siguiente carta a Hernando de Vega, Comendador mayor de Castilla <sup>24</sup>:

Muy bien sabes tú, que repasaste hasta el detalle a los más egregios oradores y poetas, que recorriste toda la filosofía y abarcaste escrupulosamente a los doctores de nuestra religión, que solamente es la verdad verdadera la esencia de Dios. Ninguno de los hombres, cuyas opiniones y autoridad tenemos en consideración, ha dejado en sus producciones que pueda buscarse a Dios de otra manera de la que desde hace tiempo se ha venido encontrando. ¿Puede buscarse? He tartamudeado. Es más: hasta vemos a diario que son condenados al fuego los que pretenden convencerse de que puede buscarse de distinta manera. Se nos ha impuesto una Ley, de la cual separarse es criminal e impío. Ya, por tanto, hemos encontrado esta

<sup>24</sup> Sobre Fernando de Vega véase MARQUÉS DEL SALTILLO: *Juan de Vega. Embajador de Carlos V en Roma*, Madrid 1946, pp. 19-20; J. BERNAYS: *Petrus Martyr Anglerius...*, *op. cit.*, p. 14 y L. MARINEO SÍCULO: *Epistolarum familiarum*, ed. de Teresa Jiménez Calvente, Alcalá 2001, pp. V, 14.

verdad. ¿Por qué vamos más allá? De esta verdad, que es la semilla de toda verdad, manan todas las demás verdades –como de la buena simiente brotan las buenas mieses– y se desparrraman por el Universo. En estos sembrados les es permitido a los hombres adentrarse, andar por ellos, tratar de estos asuntos. Se nos quemarán nuestras alas de Ícaro y, sumergidos en el piélago, nos tragaré éste, si es que pretendemos volar más alto. Mas si para poder sacar de las verdades en suspenso otras verdades mayores declara francamente que sólo lo hace mediante la aplicación de los libros, ¿por qué la filosofía se aparta del seno de todas las verdades, después de aquella verdad sobre la cual a nadie le es permitido andar ruminando? Quien después de haber descubierto un diamante o un granate respondiera a los que preguntasen qué es lo que hacía cavando, que estaba buscando un diamante o un granate, pudiera ser que en lugar de éstos encontrase un dragón, escondido en la cueva subterránea, que acabara por tragárselo <sup>25</sup>.

Vega quería buscar más allá de la revelación cristiana y de los libros. ¿Se encuentra la influencia del platonismo detrás de esta crítica a una religión basada en textos consagrados? La filosofía platónica de Marsilio Ficino puede, peligrosamente, interpretarse de diferentes maneras. Puede servir tanto para demostrar la congruencia entre el cristianismo y la filosofía, demostrando así la verdad de ambos, como para cuestionar si a través Platón, la Biblia o cualquier otro escrito podría hallarse la verdad última sobre Dios. Todos los testimonios filosóficos y religiosos son intentos de alcanzar lo divino, pero ¿quién puede asegurar que alguna sea su expresión verdadera y última? <sup>26</sup>.

El platonismo cristiano de Ficino abrió la puerta a un sincretismo religioso y eclecticismo filosófico que también encarnaría a la perfección su joven amigo Giovanni Pico de la Mirandola, quien buscó la verdad no sólo en la filosofía de los clásicos o en la revelación cristiana, sino en todos los saberes disponibles. Tanto la escolástica medieval como la filosofía árabe, los misterios griegos o la Cábala judía podían aportar algo a la búsqueda de la verdad. Jacob Burckhardt en *La cultura del renacimiento* hizo célebre la siguiente frase de Pico:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y

<sup>25</sup> P. M. DE ANGLERÍA: *Epistolario...*, *op. cit.*, carta 398, del 12.8.1508.

<sup>26</sup> B. KIESZKOWSKI: *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Florencia 1936, p. 88.

la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmas en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que Son divinas<sup>27</sup>.

Burckhardt utiliza esta cita como prueba del individualismo del hombre, quién ahora, en el Renacimiento, empieza a dejar de lado a las autoridades para buscar por si mismo su destino<sup>28</sup>.

La interpretación de la obra de Pico de la Mirandola es controvertida, ya que por un lado hay intentos de ubicarle dentro de la ortodoxia cristiana y por otro, hay lecturas que subrayan su sincretismo<sup>29</sup>. Ni puedo ni quiero contestar a la pregunta acerca de la verdadera naturaleza de la obra de Pico, no obstante si que puedo afirmar que, tanto para los lectores de hoy en día como para sus contemporáneos el contenido de su obra puede interpretarse de diversas maneras como para llamar al hombre al camino de la búsqueda de Dios en la multitud de accesos que se le ofrecían La duda especulativa forma parte de la búsqueda. Pero, en palabras de Pedro Mártir ¿Es la revelación cristiana la semilla de toda la verdad

<sup>27</sup> G. PICO DE LA MIRANDOLA: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, ed. de Adolfo Ruiz Díaz, Buenos Aires 1978, pp. 48-49.

<sup>28</sup> Véase J. BURKHARDT: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, undécima edición, Stuttgart 1988, p. 258.

<sup>29</sup> Sobre Pico della Mirandola en la historiografía véase A. RASPANTI: *Filosofia, Teologia, Religione. L'unità della visione in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo 1991, pp. 11-43. Bajo la perspectiva sincretista y eclecticista interpreta a Pico, S. A. FARMER: *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of traditional religious and philosophical Systems*, with Text, Translation and Commentary, Tempe 1998. L. VALCKE en cambio ve en los intereses de Pico en la religión y filosofía no-cristiana un intento de demostrar la vigencia del cristianismo, véase "Entre Raison et Foi: Le néoplatonisme de Pic de la Mirandole", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 54 (1987), pp. 186-237. El ya citado Amos Edelheit igualmente interpreta a Pico como un apologeta cristiano.

de la que beben las demás verdades o es esta última verdad una incógnita que todavía ha de ser desvelada? El cristianismo sería en este caso solo uno, quizás el predilecto, de los intentos de alcanzar a Dios. Es la tolerancia moderna que niega que exista una verdad sola y exclusiva limitada a una única revelación.

Con el sincretismo y eclecticismo de Pico de la Mirandola la dialéctica entre cristianismo y antigüedad llegó a una solución. Petrarca subordinó a la fe su afán por la cultura clásica, Ficino intentó armonizar los dos polos, aceptando la razón de la filosofía, por la semejanza entre platonismo y cristianismo, como un camino hacia Dios. Con el optimismo con que Ficino y Pico aceptaban la capacidad humana de conocer la verdad última gracias a la razón, se multiplicaron los accesos a ella. Varios caminos y no sólo uno conducen a Dios, donde se reúnen todos los saberes. Para Pico, la diversidad ya no es un problema sino una oportunidad de enriquecerse, lo que se niega es la presencia de la verdad en una sola y autorizada revelación.

Pedro Mártir, en su carta a Hernando de la Vega no menciona en ningún momento a Ficino o a Pico de la Mirandola, pero parece que su pensamiento se encontraba latente en el fondo de la discusión. Vega cuestionó la verdad de la revelación y quería buscar más allá de lo que estaba escrito. Mártir, en cambio, le advirtió de dos cosas, en primer lugar de que toda búsqueda de mayores verdades debe basarse siempre en los testimonios escritos y, en segundo lugar de que seguir el camino más allá de lo establecido es doblemente peligroso, no solamente porque la Inquisición mandaba a la hoguera a aquellos que se salían de la norma, sino también porque desconoce aquello que va a encontrarse una vez traspasada la verdad del cristianismo. Tanto Pico como Ficino reaccionaron ante la ortodoxia de la Iglesia como Pedro Mártir ante Hernando de Vega. Aceptaron el Cristianismo como ley. Ficino lo concibió como expresión perfecta de lo divino: “*concludere possumus, Christianam legem apud omnes sectas Gentilium, Iudaeorum, Mahumethensium, reuera excellentissimam esse concedi*”<sup>30</sup>. Pico, en su *Apología*, con la que intentó defenderse de la acusación de herejía, acepta, como única e incuestionable verdad, el *Credo*, los primeros cuatro concilios de la Iglesia y la *Biblia*. Lo que si cuestionó fue la autoridad de la Iglesia y de la teología universitaria, sobre todo el tomismo. Estos no podían hacer más que expresar probabilidades, sobre las que se podía debatir sin necesidad de ser un hereje<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Citado por B. KIESZKOWSKI: *Studi sul Platonismo...*, op. cit., p. 86.

<sup>31</sup> A. EDELHEIT: *Ficino, Pico and Savonarola...*, op. cit., p. 348.

Tanto para Ficino como para Pico della Mirandola, la verdadera autoridad religiosa yacía en la inspiración divina que obraba por varios y diversos canales. Ambos, al igual que Hernando de Vega, buscaron más allá del saber de los libros y de las leyes escritas para encontrar la única revelación divina en la inspiración mística. Esta se encontraba tanto en la Sagrada Escritura como en Platón o en el profeta moderno Savonarola. Y cada uno podía buscar a su manera los diversos testimonios humanos de la revelación divina, como explica Pico en su *Oratio de hominis dignitate*<sup>32</sup>.

Se desconoce cuando empezaron los debates entre Pedro Mártir, Villaescusa y Vega. Las cartas se fechan entre los años 1492 y 1508, pero tanto Villaescusa como Mártir o Vega pertenecía ya desde mucho antes a la corte. Villaescusa estuvo allí cuando Pedro Mártir volvió a incorporarse a la corte en Barcelona tras su corta estancia en Granada. En 1493 llegaría a la corte de los Reyes Católicos un adversario y profundo conocedor del pensamiento de Pico, el obispo de la ciudad, Pere García, quien ya en 1486 había sido miembro de la comisión papal que estudió las 900 tesis que Pico de la Mirandola quería defender ante un congreso filosófico en Roma. Pere García publicó en 1489 las *Determinationes magistrales* contra Pico, en las que defiende la autoridad de la Iglesia frente a la libertad de buscar la verdad propuesta por Pico<sup>33</sup>. Esta obra llegaría también a España ya que la podemos localizar en 1504 formando parte del inventario de una biblioteca de dueño desconocido<sup>34</sup>.

En 1493, tanto Pere García como Pedro Mártir coincidieron en la corte, donde es probable que ambos tuviesen algún debate sobre Pico. Igualmente estuvo allí otro hombre célebre: Cristóbal Colón, quien, por su probable procedencia italiana y conversa, podría haberse familiarizado pronto con las ideas del neoplatonismo florentino. Este último, en 1502, en una carta dirigida a los Reyes Católicos expresa la idea de una religión natural y de la unidad de todas la religiones: “Digo que el Espíritu Santo obra en cristianos, judíos y moros y en todos otros de toda seta, y no solamente en los sabios, mas en los inorantes”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 36-41.

<sup>33</sup> M<sup>a</sup> S. PARADAS PENA: “El obispo de Barcelona en el tránsito del siglo XV al XVI: Pere García (1490-1505)”, *Pedralbes* 13 (1993), pp. 123-132, 124-227.

<sup>34</sup> C. ALBERT, M<sup>a</sup> del M. FERNÁNDEZ VEGA: *Un inventario anónimo en Castilla la Nueva: 1494-1506*, Madrid 2003, p. 111.

<sup>35</sup> Citado por L. CARACE: *Colombo vero e falso*, Girona 1989, pp. 123-124.

En consecuencia, y dada la presencia en la corte de Barcelona de Pedro Mártir de Anglería, Cristóbal Colón, Pere García y Diego Ramírez de Villaescusa no parece aventurado suponer que, en torno a 1493, se hubiese podido discutir allí la teología platónica de Ficino y las ideas filosóficas de Pico de la Mirandola.

#### 4. *LOS ALUMNOS DE PEDRO MÁRTIR*

La heterodoxia que representa la filosofía del platonismo florentino no se limitaba al mero debate intelectual. Podía cambiar actitudes frente a la ortodoxia y originar intereses por otras religiones y culturas. Gracias a las enseñanzas de Pedro Mártir ciertas tendencias neoplatónicas se divulgaron más allá de la corte y surtieron efecto entre los alumnos nobles de su escuela. Uno de sus pupilos predilectos fue Luis Hurtado de Mendoza, II marqués de Mondéjar, Capitán General del Reino de Granada y, más tarde, también presidente del Consejo Real de Castilla<sup>36</sup>. Es conocido el empeño de los Mendoza granadinos por defender a la población morisca de Granada frente a la política asimiladora de la corte. Los moriscos pertenecían a la clientela de los Mendoza, cuyo poder en Granada, en parte, yacía en su influencia sobre este grupo<sup>37</sup>. Pero no debemos entender esta actitud favorable hacia los moriscos únicamente como consecuencia de un interés personal o por razones políticas. El marqués de Mondéjar fue un hombre influenciado por el eclecticismo y sincretismo de su preceptor en la corte. En su biblioteca se hallaron obras de Platón, Ficino y Pico de la Mirandola, además de numerosos volúmenes de libros escritos en árabe, hebreo y griego<sup>38</sup>, debido a sus conocimientos de latín, griego y quizás, también, de árabe. Aunque ya todo lo anteriormente enumerado es más de lo

<sup>36</sup> Básico sobre la biografía de Luis Hurtado de Mendoza es todavía E. MENESES GARCÍA: “Luis Hurtado de Mendoza, marqués de Mondéjar (1489-1522)”, *Hispania* 36 (1976), pp. 525-566 y “Luis Hurtado de Mendoza, marqués de Mondéjar (1525-1566)”, *Cuadernos de la Alhambra* 18 (1982), pp. 143-177. Sobre aspectos culturales del marqués véase también mi artículo: “El mecenazgo cultural del II. marqués de Mondéjar”, *Cuadernos de Arte* 38 (2007), pp. 43-60.

<sup>37</sup> A. JIMÉNEZ ESTRELLA: *Poder, Ejército y Gobierno en el siglo XVI. La Capitanía general del Reino de Granada y sus Agentes*, Granada 2004, p. 99.

<sup>38</sup> AHN, Nobleza, Osuna, C. 291, D. 218, fols. 44v-64r. Estoy preparando una edición de este inventario.

cabía esperar de un hombre culto de la primera mitad del siglo XVI, otro hecho es más sorprendente aún. En 1539 llegó a Granada el humanista belga Nicolás Clénard. Quería aprender árabe en la ciudad nazarí y estaba interesado en conocer los misterios del islam. Luis Hurtado de Mendoza no solo le proporcionaría un profesor, sino que encargó a sus barcos la búsqueda de libros árabes prohibidos en España:

*Comme, pour réaliser tout cela, nous aurions besoin des livres qui renferment les mystères de l'Islam, et comme beaucoup des livres qui nous seraient le plus utiles sont brûlés au hasard par les Inquisiteurs, je n'ai rien négligé pour que les ouvrages de cette espèce (étant donné que je voudrais m'en servir dans un but de prosélytisme) soient mis à ma disposition, plutôt que de les laisser périr dans les flammes. Mais, en réalité, je n'ai rien pu obtenir et, jusqu'à présent, je n'ai trouvé personne qui fût favorable à mes efforts, sauf le seul Marquis, qui est si partisan de mon idée que même toutes les trirèmes de l'Espagne recherchent les livres utiles à mes projets*<sup>39</sup>.

También alumno de Pedro Mártir en la corte fue el I marqués de Priego, Pedro Fernández de Córdoba, el cual, al igual que su compañero de clases, también leía a Platón, a Pico de la Mirandola y a Ficino<sup>40</sup>. El marqués se mostraría bastante heterodoxo no solamente en sus lecturas, sino también en su vida. En 1506, cuando la Inquisición aterrizó Córdoba, permitió como alcalde el asalto a cárceles de la Inquisición y la liberación de los presos<sup>41</sup>. Como en el caso del marqués de Mondéjar, intereses políticos y un ideal filosófico incompatible con la Inquisición, podrían haber influido en este acto heroico. Cierta tendencia sincretista del marqués, en tono serio o jocoso, nos es relatada por un criado suyo. Dice que:

<sup>39</sup> *Correspondance de Nicolas Clénard*, 3 tomos. ed. de Alphonse Roersch, Bruselas 1940, carta del 17 de enero 1542 a Carlos V.

<sup>40</sup> M<sup>a</sup> de la C. QUINTANILLA RASO: "La biblioteca del Marqués de Priego", en *En la España medieval. Estudios dedicados al profesor D. Julio González*, Madrid 1980, pp. 347-383.

<sup>41</sup> "Memorial enviado por las autoridades civiles y eclesiásticas a la Reyna sobre los excesos de los Inquisidores", en *Colección de documentos para la historia de la Inquisición en Córdoba*, doc. IX, pp. 103-107; J. EDWARDS: "Revolte du marquis de Priego à Cordoue en 1508: symptôme des tensions d'une société urbaine", *Mélanges de la Casa de Velázquez* 12 (1976), pp. 165-172, 170-171.

Don Pedro albergó a un poeta en su Castillo de Montilla, que vestía una túnica verde y llamó a Dioses paganos para que bendecieran las viñas del pueblo para mejorar su vino. Menos mal, decía el criado, que la Inquisición no se enteró de nada <sup>42</sup>.

Pedro Mártir mantuvo una estrecha relación con los duques del Infantado, la rama principal de los Mendoza. Con el III duque intercambió cartas <sup>43</sup>, además de tener como posible alumno al hijo y heredero del duque, Íñigo López de Mendoza, en la corte. Los Mendoza no solamente pertenecían a la nobleza más letrada, sino que también eran enemigos de medidas discriminatorias tales como la limpieza de sangre. No se puede establecer una relación directa entre el neoplatonismo florentino y las actitudes de los alumnos de Pedro Mártir, pero cabe constatar, al menos, que de su escuela salieron hombres con unos ideales culturales que distaban mucho de la ortodoxia imperante de su tiempo.

##### 5. LA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

El platonismo se divulgó no solamente a través de la corte en España. El Colegio trilingüe de la Universidad de Alcalá fue una institución, donde gracias a las cátedras de lengua griega y hebrea cabe suponer una temprana presencia de obras de Pico de la Mirandola y Ficino. He encontrado algunos testimonios sobre la divulgación del pensamiento de Pico de la Mirandola en esta institución: Fernando Alonso de Herrera, profesor de retórica en Alcalá, al hablar sobre su compañero y amigo Hernán Núñez de Toledo, profesor de griego, dice que este:

por parescerse, a quanto yo creo, a Juan Pico de la Mirandula, nueva luz de los letrados, no holgó con su prestez de ingenio hasta que se vio docto en lo hebreo, caldeo y arauigo <sup>44</sup>.

<sup>42</sup> A. DE ALGABE: *Vida del Marqués de Priego*, ed. de José A. Jiménez Martín, Montilla 1995, pp. 36-38.

<sup>43</sup> P. M. DE ANGLERÍA: *Epistolario...*, *op. cit.*, carta 349 del 17 de junio 1507.

<sup>44</sup> H. ALONSO DE HERRERA: *La Disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, ed. de M<sup>a</sup> Isabel Lafuente Guantes y M<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano, León 2004, p. 221.



El mismo Herrera publicó más tarde, en Salamanca, la *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*<sup>45</sup>. Esta obra fue interpretada como típica invectiva de un humanista, profesor de retórica, contra Aristóteles y sus seguidores, los escolásticos. Pero en realidad, según mi parecer, se trata más bien de un intento del humanista de demostrar, al igual que Pico, su capacidad para debatir problemas filosóficos. Busca, también como Pico, de manera dialéctica la verdad, rebajando autoridades y aceptando, como única, la Sagrada Escritura<sup>46</sup>. La deuda de Herrera con el aristotelismo de Pico, no obstante, necesitaría una investigación propia que aún queda pendiente. El tema de si las hablas son cantidades o no —que en el fondo es un problema de medidas, y que Herrera había escogido para su diálogo—, entró también en la órbita de los intereses filosóficos de Pico<sup>47</sup>.

Compañero de Hernán Núñez de Toledo en el trabajo de la *Biblia Polígota* fue el teólogo Pedro Sánchez Ciruelo, que había estudiado en París y Londres. En la dedicatoria de su comentario a la *Sphaera mundi de Sacrobosco*, publicada en 1498 por Jean Petit en París, encontramos la siguiente mención a Pico:

*Johannes Picus, italorum principum gloria, nitidissimumque ornamentum diebus huius velut novum sidus emicuit: qui omnium tam humanarum quam divinarum scientiarum fastigium adeo celeriter optinuit ut omne genus scibile, antequam adolescentiam excederet, calluerit et quod ipse ignoraverit, sapiat nemo: quare inter huius temporis mirabilia inclitus iste vir recte adnumeratur*<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Juan de Porras, Salamanca 1517. Véase A. BONILLA Y SAN MARTÍN: “Un antiaristotélico del Renacimiento. Hernando Alonso de Herrera y su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*”, *Revue Hispanique* 50 (1920), pp. 61-196; C. BARANDA: “Un ‘manifiesto’ castellano en defensa del humanismo: la *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*, de Hernando Alonso de Herrera (Alcalá 1517)”, *Criticón* 55 (1992), y la ya citada nueva edición del diálogo de Herrera por M<sup>a</sup> Isabel Lafuente Guantes y M<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano.

<sup>46</sup> A. EDELHEIT: *Ficino, Pico and Savonarola...*, *op. cit.*, pp. 349-362; P. R. BLUM: “Eintracht und Religion bei Pico della Mirandola”, en N. BRIEKSORN, M. RIEDENAUER (ed.): *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2002, II, pp. 29-46, p. 32.

<sup>47</sup> Véase L. VALCKE: *Pico de la Mirandole. Un itinéraire philosophique*, Paris 2005, pp. 196-204 y 261-266.

<sup>48</sup> Citado por E. ASENSIO: “El erasmismo y las corrientes afines”, *Revista de Filología Española* 36 (1952), pp. 31-99, p. 87.

En 1502 Ciruelo volvió a España para incorporarse en 1509 en la recién fundada Universidad de Alcalá. Allí empezó con ya 40 años a aprender el hebreo <sup>49</sup>. Su interés por esta lengua y por la Cabala lo mostró también en su tratado *De cabala et Mesia Judaeorum in enarrandis Bibliis* <sup>50</sup>. Pico de la Mirandola fue, sin lugar a dudas, a quien Ciruelo debía estas influencias e intereses. Además de la religión y de la lengua hebrea, Ciruelo se dedicó —de nuevo al igual que Pico, quien escribió las célebres *Disputationes adversus astrologos contra la astrología*— al tema de la astrología. No obstante, en esta obra sí menciona a San Agustín, Santo Tomás, Guillermo de Auvergne y Jean Gerson “y muchos teólogos más”, pero no hace referencia a Pico de la Mirandola <sup>51</sup>. Finalmente, coincidiendo en este punto también con las ideas de Herrera y de Pico, también Ciruelo veía en la duda un camino hacia la verdad. En sus *Disputatorius dialogos* escribió que la calidad del espíritu libre consiste en corregir las opiniones de otros, en interpretarlas y buscar con todas sus fuerzas la verdad. Aunque los antiguos fueran grandes sabios no se puede pretender cerrarles el camino hacia la verdad a sus seguidores. Aristóteles, más bien, creía que era un error para todo aquel que quisiera saber, el adherirse ciegamente a una opinión doctrinal <sup>52</sup>. Todavía sueña la antigua lucha escolástica contra los que no querían contradecir a las autoridades sino únicamente interpretarlas. Ya en el siglo trece Gilberto de Tournai había dicho:

Nunca encontraremos la verdad si nos contentamos con lo que ya se ha hallado [...]. Los que escribieron antes que nosotros no son para

<sup>49</sup> J. M<sup>a</sup> LORENTE Y PÉREZ: *Biografía y análisis de las obras de matemática pura de Pedro Sánchez Ciruelo*, Madrid 1921, p. 9.

<sup>50</sup> F. SECRET: “Debuts du Kabbalisme chretien et son histoire à la Renaissance”, *Sefarad* 17 (1957), pp. 36–48, p. 44.

<sup>51</sup> Sobre el tratado anti-astrológico de Ciruelo véase la nueva edición, P. CIRUELO: *Verwerfung des Aberglaubens und der Zauberei. Ein Inventar des Volksglaubens in der spanischen Renaissance*, ed. de Mariano Delgado, trad. de Michael Laube, Stuttgart 2008, p. 27. Sobre su producción científica en general, J. M<sup>a</sup> LORENTE Y PÉREZ: *Biografía y análisis de las obras...*, *op. cit.*, pp. 291–292.

<sup>52</sup> Citado por M. ANDRÉS MARTÍN: “La enseñanza de la teología en la universidad española hasta el Concilio de Trento”, en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca 1967–1971, II, pp. 125–146, p. 135.

nosotros señores sino que son guías. La verdad está abierta a todos y todavía no ha sido poseída por entero <sup>53</sup>.

Tanto Pico, como Herrera y Ciruelo, debido a su formación dialéctica-aristotélica, van a compartir esta opinión.

Entre los profesores de Alcalá también podemos observar intereses filosóficos y filológicos parecidos a los de Pico de la Mirandola, aunque no podamos detectar ninguna tendencia sincretista que, quizás, en una institución con una misión tan decididamente cristiana como fue la de Universidad de Alcalá, difícilmente hubiera sido posible. No obstante, por sus intereses y por sus críticas a las autoridades, tanto Herrera, como Hernán Núñez y Ciruelo mostraron un eclecticismo filosófico que recuerda a Pico de la Mirandola. Alumno de Pedro Mártir de Anglería en la corte y, más tarde, estudiante en Alcalá fue Álgar Gómez de Ciudad Real. Allí escribió la *Thalícrístia*, un poema considerado por Nebrija como la realización de un proyecto que Pico de la Mirandola había planeado: la teología poética <sup>54</sup>. Álgar Gómez pertenecía a la clientela de los Mendoza en Guadalajara y estaba muy cerca de un movimiento religioso que mostró muchas semejanzas con el pensamiento platónico: los alumbrados.

## 6. LOS ALUMBRADOS

En 1498 el médico y humanista Francisco López de Villalobos escribió un *Sumario de la Medicina*. En esta obra hace mención de unos “aluminados” de los que “en Italia diz que ay pestileçia” y, si no fuera por la resistencia de hombres buenos y honrados en Castilla “se pega” también allí <sup>55</sup>. Hasta ahora desconocemos a quienes se estaba refiriendo. Se ha pensado en el misticismo radical de los alumbrados, pero este movimiento surgió unos veinte años más tarde. Pero identificar a los dichos “aluminados” de Villalobos con un movimiento místico

<sup>53</sup> Gilberto de Tournai, citado por J. LE GOFF: *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona 1985, p. 91.

<sup>54</sup> J. F. ALCINA ROVIRA: “Erasmismo y poesía en España”, en J. IJSEWIJN, A. LOSADA (eds.): *Erasmus in Hispania. Vives in Belgio*, Loewen 1986, pp. 197-214, 201-203.

<sup>55</sup> F. LÓPEZ DE VILLALOBOS: *Sumario de la Medicina*, Salamanca 1498, fol. 18v. Llamó la atención sobre el término “aluminados” en la obra de Villalobos, J. E. LONGHURTS: *Luther's Ghost in Spain (1517-1546)*, Kansas 1964, p. 85.

parece ya lógico solo por el probable significado de la palabra. ¿Quiénes fueron? Quiero plantear una hipótesis: El neoplatonismo tuvo, por su crítica de la capacidad humana para llegar a conocer la última verdad divina, una fuerte tendencia mística. Tanto Ficino como Pico describen la última meta de la búsqueda humana como una unión mística, en la que se llega a sentir el amor divino y en la que el hombre es divinizado, asemejándose a su Creador. Debemos pensar también, en la influencia que durante algún tiempo tuvo Savonarola sobre Ficino y Pico <sup>56</sup>.

Con los “aluminados” Villalobos podría haber criticado en 1498 un pensamiento que mezcló el misticismo cristiano y la especulación platónica, procedente de Italia, apartándose de la escritura y de la ortodoxia cristiana para encontrar su destino en la experiencia de lo divino. Este pensamiento fue representado, quizá, en la figura de Hernando de Vega, amigo de Villalobos. Por lo tanto, es posible que tanto las críticas de Mártir como las de Villalobos fuesen contra el peligro del misticismo y de las dudas y especulaciones platónicas de su común amigo Vega.

Este pensamiento pudo haber influido, a principios del siglo XVI, en el movimiento místico radical de los alumbrados de Toledo. Los alumbrados debían mucho al platonismo. Antonio Márquez los llama por eso, muy acertadamente, “más griego que judío, más platónico que cristiano” <sup>57</sup>. Su primer contacto con el pensamiento platónico lo deben, probablemente, al platonismo medieval a través de la mística franciscana. Esta abonó el campo para que, cuando se difundieron las obras platónicas en España, obtuvieran la favorable acogida de los alumbrados. La corte culta de los Mendoza en Guadalajara, el colegio de Santa Catalina en Toledo, donde fue profesor de griego Juan del Castillo, y la Universidad de Alcalá, eran los dos círculos donde surgió el movimiento de los alumbrados. Estos pudieron haber proporcionado los contactos con el pensamiento filosófico y teológico de los neoplatónicos florentinos. En ese caso ¿Qué es lo que el neoplatonismo podría haber brindado a los alumbrados? La vuelta al platonismo original, sin el catalizador cristiano explicaría, en parte, la razón por la que los alumbrados se apartaron de la mística tradicional y llegaron a extremos que ya no eran compatibles ni con la ortodoxia cristiana ni con la mística

<sup>56</sup> L. VALCKE: *Pic de la Mirandole...*, *op. cit.*, p. 59; M. J. B. ALLEN: “Introduction”, en *Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leiden 2002, pp. XIII-XXII, cita en p. XX.

<sup>57</sup> A. MARQUÉZ VILLANUEVA: *Los alumbrados*, Salamanca 1972, p. 192.

franciscana. La unidad de los saberes que hizo aceptable también para un cristiano el Corán, el cuestionamiento de la verdad en las escrituras, la presencia de Dios en el hombre y la exaltación del valor del hombre en su búsqueda personal de Dios son elementos en los que podría haber influido el neoplatonismo<sup>58</sup>.

La exaltación del hombre se ha considerado tradicionalmente como una de las aportaciones centrales del Renacimiento italiano, con su mejor expresión en la *Oratio* de Pico de la Mirandola, algo que aleja al Renacimiento del pesimismo medieval. Quizá yace aquí el hecho de que los alumbrados tuvieran una visión sumamente positiva del hombre, a pesar de recibir una fuerte influencia de la mística franciscana que ve al hombre como un ser deficiente, como pecador.

## 7. CONCLUSIÓN

Según Francisco Rico, la recepción del humanismo italiano en España se aceleró notablemente entre 1480 y 1520. No obstante, cuando los españoles por estos años aceptaron las *studia humanitatis* en su plenitud, la vanguardia italiana ya estaba superando el clasicismo<sup>59</sup>. La mejor expresión de esta superación del clasicismo humanista la encontramos en el eclecticismo de Pico de la Mirandola, sin embargo, será precisamente entre 1480 y 1520 cuando llegue a España el conocimiento de sus obras. En consecuencia, la aceleración en la recepción del humanismo en España acortó también el tiempo necesario para conocer las novedades italianas.

Las obras de Pico de la Mirandola y de Ficino alcanzaron una gran difusión en España, algo que puede ser demostrado con sólo echar una mirada a los inventarios de la época o a los catálogos actuales. En torno a 1500, probablemente, estas obras produjesen un gran impacto, pero éste quedaría un tanto relegado entre la revolución filológica de Nebrija y la llegada de Erasmo a España. De tal forma que, cuando con la renovación de las *studia humanitatis* en

<sup>58</sup> Sobre la mística de los alumbrados, véase M. ORTEGA COSTA: *Proceso de inquisición contra María de Cazalla*, Madrid 1978; S. PASTORE: “Mujeres, lecturas y alumbradismo radical: Petronila de Lucena y Juan del Castillo”, *Historia social* 57 (2007), pp. 51-73 y la ya citada obra de Marquéz Villanueva.

<sup>59</sup> F. RICO: “Príncipes y humanistas”, en Julio VALDEÓN BARUQUE (ed.): *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid 2003, pp. 325-338, p. 325.

España por Nebrija, reina por primera vez un cierto humanismo clasicista, aunque decididamente cristiano, en las aulas españolas, que culminaría en la recepción de Erasmo, está entrando en España también un pensamiento eclecticista y sincretista que, según creo, tuvo mucho efecto, aunque oculto, a los ojos de una sociedad que aceptó, cada vez menos, apartarse del camino prescrito.